



Hegel et Aristote. La souveraineté de l'État

Lionel Ponton

Volume 52, numéro 1, février 1996

Gregory Baum et la théologie critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400976ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400976ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ponton, L. (1996). Hegel et Aristote. La souveraineté de l'État. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 155–166. <https://doi.org/10.7202/400976ar>

HEGEL ET ARISTOTE. LA SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT

Lionel PONTON

RÉSUMÉ : *L'auteur met en lumière l'inspiration aristotélicienne des paragraphes que Hegel, dans la Philosophie du droit, consacre à la souveraineté de l'État. Il y retrouve la distinction entre l'« essence » de la cité et la « forme » du gouvernement, l'analogie de la cité et de l'organisme animal, le caractère éthique de la vie civique, l'éthique de la guerre et le bien de la cité comme bien commun ou « fin immanente ».*

SUMMARY : *The author brings out the Aristotelian inspiration of those paragraphs in which Hegel, in his Philosophy of Right, is concerned with the sovereignty of the state. He rediscovers in them the distinction between the "essence" of the polis and the "form" of government, the analogy between the polis and the animal organism, the ethical character of civic life, the ethics of war and the good of the polis as common good or immanent purpose.*

Dans le livre II, chapitre I du *Contrat Social*, Jean-Jacques Rousseau affirme que la souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale dans ce qu'elle a d'exclusif, la direction « des forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun¹ ». Il précise plus loin (chapitre IV) que les forces de l'État ne sont rien d'autre que le pouvoir absolu sur tous ses membres que le pacte social donne au corps politique. La souveraineté est ainsi l'exercice de la volonté générale disposant du pouvoir absolu qui est conféré, pour sa conservation, par le pacte social au corps politique lors de son institution. Pour enlever à la souveraineté tout aspect tyrannique ou despotique, Jean-Jacques Rousseau insiste longuement sur la nature du pacte social et il s'efforce d'établir que « le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales » et, que par conséquent, il est limité par l'utilité publique². Il appert que la volonté générale est vraiment une instance de décision, qu'elle n'est effective qu'au moment où

1. *Du Contrat Social*, livre II, chapitre I, dans *Œuvres complètes*, III, Paris, Éditions Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 368.

2. *Ibid.*, p. 375.

elle décide et qu'elle n'est rationnelle que dans la mesure où elle est générale. Dans le « Discours sur l'économie politique », il ajoute d'une manière péremptoire que la volonté générale « qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois », est pour tous les membres de l'État « par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste »³.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel renouvelle radicalement la problématique de la souveraineté. Elle n'est pas comme le prétend Rousseau l'apanage du corps politique responsable des lois, mais de l'État lui-même dont la détermination fondamentale « est l'unité substantielle comme *idéalité* de ses moments », c'est-à-dire, en premier lieu, les pouvoirs particuliers qui proviennent de lui et qui par conséquent auraient tort de revendiquer une indépendance complète, et, en second lieu, les fonctionnaires qui ne peuvent s'en remettre à leur propre arbitraire en négligeant les qualités universelles et objectives qu'exigent leurs fonctions. L'État hégélien, d'ailleurs, n'origine pas d'un contrat ou d'un pacte : il se développe rationnellement à partir de la famille et de la société économique ou société civile-bourgeoise. La souveraineté n'est donc pas la direction par la volonté générale d'un pouvoir absolu, sacré, inviolable dont le corps politique serait doté par le pacte social, mais elle est la caractéristique fondamentale d'un État légal et constitutionnel, c'est-à-dire « organisé ». Enfin, alors que, pour Rousseau, la volonté générale, en demeurant dans les bornes des conventions, c'est-à-dire en agissant par des lois et en abordant des objets généraux, est la règle du juste et de l'injuste, l'État, pour Hegel, fonde l'éthique familiale et l'éthique sociale dont, il assure, par sa puissance, l'affirmation et l'effectivité.

Déclarer comme le fait Hegel que la caractéristique fondamentale de l'État est une idéalité qui rassemble ses composantes, pouvoirs particuliers et personnes, comme l'organisme animal est une idéalité assurant la conservation de l'animal par la collaboration de tous ses membres, peut paraître impliquer une confusion du politique et du biologique. Il n'en est rien. Hegel combat précisément la théorie réactionnaire de Charles Louis de Haller qui érigeait le monde animal en prototype du monde politique⁴. Comme le remarque Franz Rosenzweig, dans son ouvrage *Hegel und der Staat*, le rapprochement de l'État et de l'organisme animal est cependant beaucoup plus qu'une image ou une métaphore. La souveraineté est une idéalité comme l'organisme animal est une idéalité. Les théologiens scolastiques parleraient à ce propos d'une analogie de proportionnalité propre ou d'une similitude de rapports. L'unité de l'État est en effet organique et non abstraite : comme l'organisme animal protège ses membres, les coordonne et les tourne vers son bien, l'État sous-tend les pouvoirs particuliers en assurant leur cohérence et leur appartenance au tout individuel qu'il est. Qui

3. « Discours sur l'économie politique », dans *op. cit.*, p. 245.

4. Dans une note incursive, Hegel insiste sur le principe qui commande l'ouvrage de Louis-Charles DE HALLER, *Restauration de la science politique ou théorie de l'État social naturel opposé à la fiction d'un État civil factice* : « De même que, dans le monde inanimé, le grand opprime le petit, le fort domine le faible, de même, parmi les animaux et ensuite parmi les hommes, la même loi réapparaît sous des formes plus nobles. » *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, § 258, note, traduction par Robert Derathé, Paris, Vrin, p. 261.

dit *idée* dit sursomption des oppositions. Ajoutons que l'expression « tout organique » appliquée à l'État ne renvoie pas comme dans la philosophie de Schelling à l'idéal de l'*État de la raison*, de l'*État esthétique*, de l'*État absolu de la liberté et de l'innocence* que les États particuliers s'efforceraient d'atteindre sans y arriver ou n'atteindraient « qu'en partageant le destin de tout être organique⁵ ». Il s'agit plutôt d'une analogie qui a pour but de révéler l'essence même de l'État et qui est proposée pour la première fois par Aristote dans sa *Politique*.

Rompant avec la pratique des juristes et des théoriciens du droit qui mettaient l'accent sur les personnes régnautes ou, comme Rousseau, sur le corps politique constitué par les citoyens, Hegel s'en tient à l'État politique lui-même qui n'est souverain que s'il s'autodétermine et il ne s'autodétermine que si les pouvoirs particuliers qu'il met en place ne se muent pas en pouvoirs entièrement autonomes en eux-mêmes ou par la volonté particulière des fonctionnaires. On le voit, pour Hegel, le problème de la souveraineté du prince présuppose celui plus fondamental de la souveraineté de l'État. Franz Rosenzweig voit dans l'approche que privilégie ici Hegel l'influence d'Aristote. Examinons donc cette question d'un peu plus près.

I. LA DISTINCTION ARISTOTÉLICHIENNE ENTRE « ESSENCE DE L'ÉTAT » ET « FORME DE GOUVERNEMENT »

Dans *Hegel und der Staat*, Franz Rosenzweig analyse avec profondeur la remarque au paragraphe 278 des *Principes de la philosophie du droit*. Il souligne le soin que met Hegel à distinguer la souveraineté de la simple puissance, de l'arbitraire et du despotisme. « Le despotisme, affirme en effet Hegel dans ce paragraphe, désigne un état de choses où il n'y a pas de loi, où la volonté particulière comme telle vaut comme loi, qu'il s'agisse de celle du monarque ou de celle du peuple (ochlocratie) ou plutôt tient lieu de loi. » Hegel déclare expressément que la souveraineté n'est l'idéalité des sphères et des affaires particulières que « dans un état de choses légal et constitutionnel ». Selon Rosenzweig, en refusant d'identifier la souveraineté au despotisme, à la domination ou à une forme de gouvernement, Hegel a stabilisé le concept de souveraineté et, freinant un mouvement théorique qui remontait au XVI^e siècle, a empêché que la question de la souveraineté ne se confonde avec celle du support de l'autorité publique ultime. Il a opté pour une « théorie formelle de l'État » qui contraste avec les théories « hautement matérielles » du gouvernement qui avaient eu cours jusqu'à lui et qui, débouchant sur l'opposition entre la souveraineté du peuple et la souveraineté du monarque, avaient frayé la voie « à la lutte politique interne pour le pouvoir⁶ ». « Hegel, déclare avec raison Rosenzweig, fut le premier à rendre sa vigueur scientifique au concept de souveraineté ». Il s'est intéressé à la souveraineté comme telle, à son principe, « sans expressément la référer à ses supports humains ». Il a ainsi créé « le mot et le concept de souveraineté de l'État ».

5. F.W.J. SCHELLING, *Conférences de Stuttgart*, dans *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), traduction par J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, p. 239.

6. *Hegel et l'État*, traduction par Gérard Bensussan, Paris, P.U.F., p. 340.

Enfin, Hegel n'y est arrivé qu'en reprenant à son compte la distinction aristotélicienne entre « essence de l'État » et « forme de gouvernement ».

La référence à Aristote est fondée. Dès le début du livre III de la *Politique*, le philosophe grec spécifie en effet que la distinction des régimes politiques suppose résolue une question fondamentale, celle de l'essence de la cité : « Pour qui examine, en ce qui concerne la constitution, quelle en est la nature et quels sont les caractères de chacune de ses formes, la première question, en quelque sorte, qu'il doit considérer a rapport à la cité, à l'État : quelle est, en fin de compte, la nature de l'État⁷ ? » Avant de passer à l'étude des régimes politiques, Aristote soutient qu'il importe d'établir quelle est l'identité de la cité, quelle en est l'unité, quelle sorte de tout elle est et quel rapport elle entretient avec ses parties, c'est-à-dire les citoyens. La cité est un tout formé d'une pluralité de parties, elle est une communauté d'un certain genre, elle est une constitution réglant les pouvoirs et particulièrement le pouvoir suprême, elle est aussi une participation des citoyens à l'exercice du pouvoir. Son but est l'intérêt commun tel qu'il doit être poursuivi dans une communauté d'hommes libres. Le despotisme est tout de suite exclu. Ce n'est que dans les chapitres 10 et 11 du livre III qu'Aristote se demande à qui il faut confier le pouvoir politique si l'on veut que celui-ci soit exercé au bénéfice de tous les citoyens.

II. L'ÉTAT ET L'ORGANISME ANIMAL

Mais il y a plus. Non seulement Hegel considère la souveraineté en elle-même avant de s'intéresser au monarque ou au peuple et dénonce ainsi l'erreur qui consiste à identifier la souveraineté et le despotisme, mais encore, grâce à l'analogie aristotélicienne de la cité et de l'organisme animal, il établit que c'est, au contraire, « dans un état de choses légal et constitutionnel, que la souveraineté constitue l'élément d'idéalité des sphères et des affaires particulières⁸ ». C'est en effet à cette analogie qu'il a recours pour refuser la souveraineté intérieure à la monarchie féodale — qui, précise-t-il, n'était qu'un simple agrégat, non un tout vivant : « Dans la monarchie féodale, l'État était certes souverain par rapport aux autres États, mais, à l'intérieur, ni le monarque, ni même l'État n'étaient souverains. D'une part, les affaires et les pouvoirs particuliers de l'État et de la société civile étaient entre les mains des corporations et des communes indépendantes et, de ce fait, le tout était plus un agrégat qu'un organisme ; d'autre part, ils étaient la propriété privée de certains individus et ce qui devait être décidé par eux dans l'intérêt du tout dépendait de leur opinion et de leur bon plaisir⁹. » La parenté de l'État avec l'organisme animal fait immédiatement l'objet d'un développement dont le caractère aristotélicien est indéniable : « L'idéalisme qui constitue la souveraineté est la même détermination que celle qui fait que, dans un organisme animal, ce qu'on appelle des parties ne sont pas des parties, mais des membres, des moments organiques dont la séparation et l'isolement par rapport

7. ARISTOTE, *Politique*, livre III, c. 1, 1274 b 30-34.

8. *Principes de la philosophie du droit*, § 278, Remarque.

9. *Ibid.*

au tout sont la maladie¹⁰. » De même que les membres de l'animal ne conservent leurs caractéristiques et leurs fonctions que réunis à l'organisme qu'ils constituent, de même « les différents pouvoirs de l'État et leurs activités ne peuvent avoir d'indépendance et une base ferme ni en eux-mêmes, ni dans la volonté particulière des individus qui les exercent, mais ont leur racine et leur fondement dans l'unité de l'État comme dans leur soi simple¹¹. » Ce qui est exclu, comme dans le cas des membres de l'organisme animal, c'est l'isolement et la subsistance pour soi des sphères et des affaires particulières. Aucune de celles-ci n'est fermée sur elle-même, indépendante, autonome dans ses fins et ses modes de fonctionnement. D'où il appert que la souveraineté ne se vérifie que là où les sphères et les entreprises particulières sont déterminées par le tout, c'est-à-dire dans un état constitutionnel et légal et non dans une situation despotique où prévaut l'arbitraire de la volonté individuelle du monarque ou du peuple.

L'analogie de l'État et de l'organisme animal donne ici tous ses fruits : comme le tout organique détermine les fonctions et les fins de ses parties constitutives, de même l'État est souverain quand chaque sphère ou entreprise particulière est subordonnée à la fin du tout. Par « affaires particulières et fonctions diverses », il faut entendre, comme le précise l'addition au paragraphe 276, les États (*Stände*), les pouvoirs et les corporations qui sont des moments de l'État et qui ont tendance à se maintenir et à subsister par eux-mêmes. Hegel rappelle que l'organe séparé de l'organisme meurt et que le même sort attend les pouvoirs particuliers qui cherchent à s'émanciper en oubliant qu'ils sont issus de sa « puissance » et qu'ils sont « ses membres flexibles ». Mais il y a aussi des activités et des fonctions qui sont propres à l'État. La souveraineté implique que ces activités soient exercées par des personnes qui possèdent des qualités universelles et objectives. Jamais ces activités ne doivent devenir « propriété privée » ou être mises au service de fins purement subjectives. Rosenzweig explique de manière brillante la pensée de Hegel : bien que l'État se différencie en plusieurs entreprises particulières dirigées par des personnes particulières, il ne se « décompose » pas et n'est pas « dépossédé » de lui-même : « L'État demeure à tout moment, par rapport à sa propre spécification dans des choses comme dans des personnes, l'universel dominant. » Les activités particulières sont à la fois dissoutes ou niées dans la mesure où elles absolutisent leur rôle et leur but, et maintenues quand leur autorité ou habilitation est « déterminée par l'Idée du tout »¹².

Hegel rappelle qu'il applique le principe qui est ici à l'œuvre, celui du rapport de la négativité à elle-même, dans ses considérations sur la volonté libre au paragraphe 7 des *Principes*. À propos du Moi qui se détermine lui-même, en se posant comme le

10. Hegel fait référence à la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*, plus précisément au § 371 de la troisième édition dans lequel il soutient qu'il y a état de maladie quand un organe ou un système « se pose solidement pour lui-même et se fixe dans son activité particulière face à l'activité du tout [...] ». Traduction par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, p. 343. Dans son bon ouvrage *Le Projet Hégélien*, Guy PLANTY-BONJOUR remarque fort justement : « Bien évidemment pour cette réalité sociale politique, la notion d'organisme n'est plus un concept de la philosophie de la nature ; c'est plutôt un concept qui relève de la téléologie dans la mesure où il faut y avoir l'articulation d'un tout » (p. 113).

11. *Hegel et l'État*, p. 339.

12. *Principes de la philosophie du droit*, § 276, p. 288.

négatif de soi-même, il écrit en effet : « C'est parce qu'il constitue ce rapport, qu'il est indifférent à cette détermination, qu'il la reconnaît comme la sienne, qu'il sait qu'elle est idéelle, une simple possibilité par laquelle il n'est pas lié, mais dans laquelle il se trouve seulement parce qu'il s'y est placé lui-même. C'est cela qui est la liberté de la volonté [...] ». Hegel insiste sur le caractère spéculatif de ce développement : comme l'universalité de la volonté, à titre de fondement auto-déterminant absolu de toute volition, se détermine singulièrement en sursumant toute particularité et détermination, ainsi l'État souverain nie l'isolement et l'indépendance des sphères et activités particulières, dont il assure l'autorité et qu'il considère comme ses « moments ».

Il nous reste à déterminer le caractère de la souveraineté hégélienne. Est-elle économique, juridique ou éthico-politique ? De plus, l'usage que fait Hegel de l'analogie de l'État et de l'organisme animal est-il tout à fait identique à l'usage qu'en fait Aristote dans la *Politique* ?

III. LA SOUVERAINETÉ ET LA VIE ÉTHIQUE

C'est dans le premier livre de la *Politique* qu'Aristote compare l'État à un tout constitué de parties. Dans l'ordre de la perfection, non de la génération, le tout, déclare-t-il, est « nécessairement antérieur à ses parties ». Lorsque le tout se corrompt, la partie se corrompt aussi : « Le corps entier une fois détruit, il n'y aura ni pied, ni main, sinon par simple homonymie et au sens où l'on parle d'une main de pierre : une main de ce genre sera une main morte »¹³. Au plan politique, l'individu correspond à la partie : pris isolément, il est incapable de se suffire à lui-même. Il s'agit simplement, on le voit, d'un rapport de similitude fondé sur la perte dans les deux cas de potentialités ou de fonctions caractéristiques. Le passage dans lequel cette analogie survient nous oblige à lui donner une signification éthique. Aristote ajoute en effet que l'homme séparé de la loi et de la justice est « le pire de tous les animaux »¹⁴. Dans l'article sur le *Droit naturel* de 1802-1803, Hegel fait observer que « la maladie et le commencement de la mort sont présents lorsqu'une partie s'organise elle-même et se soustrait au contrôle du tout »¹⁵. Il tire de cette observation un enseignement éthique : ainsi il craint que « le principe et système du droit civil se prenne pour une totalité » et compromette le système universel de la vie éthique. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel fait aussi du texte d'Aristote une lecture éthique : « Après avoir ainsi défini l'homme, il dit : "la communauté de ceux-ci (les hommes) constitue la famille et l'État", mais dans un rapport tel que "l'État est selon la nature" (c'est-à-dire essentiellement, substantiellement, selon son concept, selon la raison et la vérité, et non selon le temps) "antérieur (*prius*) à la famille" (qui est la liaison naturelle, et non pas la liaison rationnelle) "et à nous en tant qu'individus". Aristote, ajoute-t-il, ne met pas l'individu et son droit en premier, il reconnaît au contraire dans

13. ARISTOTE, *Politique*, livre I, c. 2, 1253 a 20-23.

14. *Ibid.*, 1253 a 32-33.

15. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 91. Voir le commentaire de Bernard Bourgeois sur ce passage dans *Le Droit Naturel de Hegel*, Paris, Vrin, p. 583-584.

l'État ce qui est par essence supérieur à l'individu et à la famille, dont il constitue la substantialité. L'État est l'existence essentielle relativement au bien, au juste »¹⁶. Les commentateurs contemporains d'Aristote s'accordent sur le sens qu'il faut donner à l'*autarcie* dans le passage visé. Celui qui, par autarcie, n'a besoin de rien est auto-suffisant éthiquement. D'après Victor Goldschmidt, le terme d'autarcie appliqué à la cité indique « les conditions dont dépend la réalisation de la finalité interne de l'État et de l'épanouissement, qui y est indissolublement lié, de chacun des citoyens. » Ce terme a incontestablement, selon lui, « un import éthique »¹⁷. D'aucune façon, il ne faut donner à l'autarcie aristotélicienne une signification économique, juridique et même politique au sens moderne.

La souveraineté hégélienne est-elle éthico-politique ou simplement juridique ? Pour Rosenzweig, l'appellation « souveraineté de l'État » ne désigne d'abord rien d'autre « que l'essence de l'État elle-même ». Il trouve tout à fait remarquable que Hegel s'efforce par la suite de saisir plus précisément cette essence en revenant au rapport de la souveraineté à la « particularité » de la vie de l'État¹⁸. Hegel explique en effet que la souveraineté se manifeste d'une manière différente dans l'état de paix et dans l'état de guerre. Dans l'état de paix, ce sont les parties qui édifient le tout, soit de façon inconsciente, leur égoïsme se transformant en une contribution à la subsistance des autres parties et à celle du tout, soit de façon consciente par les lois qui les obligent à contribuer à la conservation du tout. Dans l'état de guerre, les rôles s'inversent. C'est le tout lui-même qui refait son unité pour mieux assurer sa survie et celle de ses membres. Les activités et entreprises particulières disparaissent alors derrière le concept simple de la souveraineté qui se trouve ainsi renforcée au nom du salut de l'État. Quand celui-ci exige le sacrifice de ce qui, en d'autres moments, est légitime, « l'idéalité qu'est la souveraineté parvient alors à son effectivité propre », affirme Hegel¹⁹.

En mettant en lumière dans les deux cas le rapport de la souveraineté à la particularité de la vie de l'État, Hegel manifeste que dans ces situations, celle de la paix et celle de la détresse, la particularité n'a pas une autonomie exclusive ou n'est pas sa propre destination. Dans le premier cas, le particulier est conduit par la nécessité et par les lois vers l'universel qu'incarne l'État, dans le second cas il doit sacrifier son bien particulier pour sauvegarder l'indépendance et la souveraineté de l'État. Aussi, dans *La Raison dans l'Histoire*, Hegel déclare-t-il que l'État est la « figure concrète du tout éthique » et qu'il a pour essence « la vitalité éthique »²⁰. Grâce à l'État, l'individu peut s'assigner l'universel comme but et renoncer à sa volonté particulière. À ce point de vue, même la guerre est un moment éthique, car elle révèle la vanité des biens contingents et finis.

16. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome III, *La philosophie grecque*, traduction par P. Garniron, Paris, Vrin, p. 591.

17. Victor GOLDSCHMIDT, « Aristote : le concept d'autarcie », dans *Écrits*, tome I, p. 85.

18. *Hegel et l'État*, p. 340.

19. *Principe de la philosophie du droit*, § 278, Remarque.

20. *La Raison dans l'Histoire*, traduction par K. Papaioannou, p. 137.

Hegel doit à Aristote cette conception de l'État comme tout éthique. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il loue Aristote d'avoir pressenti que « l'organisation et la réalisation de l'esprit pratique, son actualisation, sa substance, c'est l'État lui-même ». Hegel souligne que si, pour Aristote, la réalité éthique est aussi l'affaire de l'individu, le philosophe grec n'en a pas moins reconnu que la réalité éthique « s'achève dans l'État »²¹. Il faut distinguer toutefois la cité grecque de l'État postérieur à la Révolution française. Aristote n'a pas connu le droit naturel moderne et il n'a pas fait porter ses considérations sur l'homme abstrait qui est le sujet de ce droit, mais il a très remarquablement décrit et mis en honneur l'État comme vie éthique dont les droits de l'homme paradoxalement ont contribué à consolider le caractère organique. Malgré cette différence, Aristote et Hegel ont en commun le refus de replier l'homme sur lui-même, de le fermer sur sa particularité.

Nous pouvons donc affirmer sans risque d'erreur que la souveraineté en tant qu'elle est l'unité substantielle comme idéalité des moments de l'État — pouvoirs particuliers et personnes — est vraiment de caractère éthique. Par la souveraineté, les entreprises et les affaires particulières s'intègrent par nécessité ou par l'action des lois à la substance éthique dans laquelle elles ont leur fondement et leur destination.

Mais l'état de guerre ne force-t-il pas l'État à s'arracher à la vie éthique pour s'ériger en simple puissance ? N'y a-t-il pas une opposition entre l'État structuré en vie éthique articulée et l'État comme puissance guerrière ? Ce point mérite d'être examiné brièvement.

IV. LA SOUVERAINETÉ DANS L'ÉTAT DE GUERRE

Hegel déclare sans réserves que dans l'état de détresse, l'*idéisme* qui constitue la souveraineté « parvient à son effectivité caractéristique ». L'État comme organisme se rassemble dans le concept simple de la souveraineté et tente d'assurer son salut par le sacrifice de ce qui, en d'autres temps, serait parfaitement légitime. Franz Rosenzweig constate que le concept de souveraineté prend dans ce contexte une allure plus stricte : « Il qualifie dorénavant la soumission inconditionnelle et même le "disparaître" de tous les membres dans le tout. L'État est vu de l'extérieur : sa souveraineté est simple et sans articulation²². » Plus profondément, à mon sens, Hegel tente de relier deux définitions de l'État qu'il n'a jusqu'ici que juxtaposées : l'État comme structure éthique articulée et l'État comme puissance guerrière, ou encore l'État intérieur riche et diversifié et l'État unifié et exclusif tourné vers l'extérieur.

Cette identification ne va pas de soi. L'État en guerre est la puissance négative qui s'oppose à ce qui est singulier : la vie, la propriété, le droit. Steven B. Smith, de l'Université Yale à New York, soutient que Hegel tend à ne voir la vraie politique « qu'en termes de guerre ou de moments de grave crise nationale²³ ». Même s'il s'efforce d'adapter les catégories de la philosophie politique ancienne aux réalités de

21. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome III, *La philosophie grecque*, p. 590.

22. *Hegel et l'État*, p. 340.

23. « Hegel's Critique of Liberalism », *American Political Science Review*, 80, 1 (1986), p. 137.

la vie économique contemporaine, il en « altère » profondément le contenu : « Premièrement, Hegel semble considérer l'activité politique, qu'Aristote disait être naturelle à l'homme, comme héroïque et surrogatoire. Plus que la justice, la vertu paradigmatique est pour lui le courage, qu'il décrit comme une qualité qui ne complète ni ne perfectionne la nature, mais doit littéralement la "dépasser" ou la "transcender". » Bien plus, Hegel exprime son scepticisme à l'égard des projets de paix perpétuelle qui pourraient compromettre « la santé éthique » des peuples.

Peut-être convient-il de rappeler le lien étroit que dans la *Constitution de l'Allemagne*, Hegel établit entre la santé de l'État et la guerre qui en est la vérification : « La santé d'un État se manifeste, en général, moins dans la tranquillité de la paix que dans les mouvements de la guerre ; dans le premier cas, c'est la jouissance et l'activité isolées, le gouvernement n'est qu'une sage administration, qui ne requiert que la connaissance et l'habitude des gouvernés. Dans la guerre, au contraire, apparaît la force du lien qui unit chacun à la communauté ; on voit alors les exigences que ce lien a pu prévoir d'imposer à tous, et la valeur des efforts que, de leur propre chef, ils acceptent de fournir en sa faveur²⁴. » Dans les écrits de la période de *Iéna*, Hegel oppose souvent la réunification de l'État que favorise la guerre à sa fragmentation ou atomisation en temps de paix.

Faut-il distinguer, comme Rosenzweig le suggère, l'État comme structure éthique et l'État comme puissance guerrière ? Hegel parle effectivement, quand l'État est en danger, du tout qui accède à la puissance et se trouve arraché à sa vie intérieure (§ 326). Mais il maintient fermement que l'idéalité qui vient au jour dans la guerre et celle qui transforme les affaires particulières de l'État en ses moments organiques sont une même idéalité. Il en voit la preuve dans le fait que des guerres heureuses peuvent empêcher des désordres intérieurs et, inversement, qu'une vie éthique articulée est le motif de la reconnaissance d'un État par les autres États²⁵. Hegel ne dissocie donc pas la guerre de l'éthique et, dans ses considérations sur la guerre, il fait une place importante au courage dont toute la valeur provient de son identification à l'universel ou au bien commun.

Hegel proclame en effet que la valeur réelle du courage comme disposition d'esprit « réside dans le but final, vrai et absolu, dans la souveraineté de l'État » (§ 328). Le courage a pour rôle précisément d'assurer ce but final par le moyen du sacrifice de la vie personnelle. Le courage, qu'on pourrait être tenté d'associer à des activités moins nobles, doit toute sa positivité et sa signification élevée dans ce contexte à son but et à son contenu. L'intérêt et le droit de l'individu à cet égard constituent un moment destiné à disparaître, c'est-à-dire qu'ils sont isolés, frappés de nullité en comparaison du bien de l'État dans lequel les individus trouvent leur vérité. Pierre-Jean

24. « La Constitution de l'Allemagne », dans *Écrits politiques*, traduction par M. Jacob, Paris, Éditions Champ Libre, p. 32.

25. *Principes de la philosophie du droit*, § 324, Remarque. Hegel établit à ce propos une réciprocité significative. D'une part, les peuples qui ont été incapables d'assurer la souveraineté intérieure sont tombés sous le joug de l'ennemi, mais d'autre part les peuples qui n'ont pas lutté avec succès pour leur indépendance ont été incapables d'assurer la souveraineté intérieure. La souveraineté intérieure et la souveraineté extérieure sont corrélatives.

Labarrière, dans *Le syllogisme du pouvoir*, commente ce passage avec vigueur : « L'élément de la particularité ne saurait avoir pour destin de s'affirmer pour lui-même comme ultime ; sa vérité conceptuelle — ou "idéale" — est d'être la forme dans laquelle advient l'universel²⁶. »

Le problème que soulève Steven B. Smith mérite de retenir l'attention. Les considérations de Hegel sur le courage et la guerre vont-elles à l'encontre de la pensée d'Aristote ? Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote accorde la première place parmi les vertus au courage qui consiste, selon lui, à affronter la mort pour une cause juste et élevée. Il ne sépare pas le courage du sacrifice de la vie personnelle. « La plus noble forme de mort, remarque-t-il, est celle qu'on rencontre à la guerre, au sein du plus grand et du plus beau des dangers²⁷. » Parmi les vertus que doit posséder la cité, il mentionne, dans le livre VII de la *Politique*, la justice et la tempérance en temps de paix et de loisir, mais seulement le courage en temps de guerre, « car la guerre oblige les hommes à être justes et tempérants²⁸ ». S'il exalte le courage, il se garde bien toutefois de mettre l'accent sur le seul courage, à la manière des Lacédémoniens ou des Crétois. Si la guerre doit être décidée en vue de la paix, il est approprié que les citoyens reçoivent une éducation qui leur permette de jouir des avantages et des plaisirs que procure la paix. Aristote a en vue l'activité contemplative qui suppose l'acquisition des vertus intellectuelles. La cité ne doit donc pas être tournée vers la guerre. Il redoute en particulier les guerres de conquête et de domination qui peuvent se traduire dans la politique intérieure par l'implantation du despotisme : on finit souvent par s'imposer à soi-même ce que l'on tente d'imposer aux autres.

Y a-t-il un écart entre l'enseignement d'Aristote et celui de Hegel ? Tout comme Aristote, Hegel spécifie que la guerre doit — et c'est là sans doute la responsabilité de l'autorité publique — « sauvegarder la possibilité de la paix », « faire en sorte que la paix reste toujours possible »²⁹. L'effectivité caractéristique de l'idéalité qu'est la souveraineté en temps de guerre provient du fait que le tout menacé, ou engagé dans une guerre de conquête, se ramasse sur lui-même alors qu'en temps de paix l'initiative est l'apanage des parties, c'est-à-dire de la société civile et de ses composantes. Cette distinction suppose l'État différencié de Hegel et ne peut s'appliquer à la cité aristotélicienne qui est d'un seul tenant. Mais l'opposition entre l'État en temps de guerre et l'État en temps de paix n'est pas moins proprement aristotélicienne. Aussi bien pour Hegel que pour Aristote, l'État en paix a priorité sur l'État menacé ou engagé temporairement dans un conflit.

26. Gwendoline JARCYK, Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne ?*, Paris, Aubier, 1989, p. 345.

27. *Éthique à Nicomaque*, livre III, c. 9, 1115 a 30-33.

28. *Politique*, livre VII, c. 15, 1334 a 25-26.

29. *Principes de la philosophie du droit*, § 338. Hegel invoque le droit des gens dont une prescription est essentiellement liée à la notion de guerre : « La guerre contient donc cette règle du droit des gens (qui ordonne) qu'en elle, la possibilité de la paix soit sauvegardée, que, par exemple, les ambassadeurs doivent être respectés et qu'en général, elle ne soit pas menée contre les institutions intérieures, et la paisible vie familiale et privée, contre les personnes privées. »

V. LE BIEN DE L'ÉTAT

Hegel constate que la fin du tout qui détermine les fins et modalités d'action des sphères et des entreprises particulières est le plus souvent désignée par l'expression ambiguë « le bien de l'État » (*das Wohl des Staats*). Cette expression est indéterminée comme d'ailleurs les expressions « bien du peuple » ou « salut public », qui peuvent aussi signifier « quelque chose qui est en dehors de l'État, une pensée différente de lui » (281 R.). Il refuse de ramener le bien de l'État à la simple utilité ou aux intérêts particuliers. Il estime que le bien de l'État bien compris, c'est-à-dire le droit effectif et concret, doit être placé au-dessus du droit formel, car il constitue une sphère entièrement différente « dans laquelle le droit formel tout comme le bien privé et le bonheur individuel ne sont que des moments subordonnés » (§ 126 R.). Par ailleurs, il reconnaît que si les états (*Stände*) garantissent le bien public et la liberté rationnelle, c'est dans la mesure où, en eux, le moment subjectif de la liberté et la volonté propre de la sphère qu'est la société civile « viennent à l'existence en relation avec l'État » (§ 301 R.). Dans son bel ouvrage *Le syllogisme du pouvoir*, Pierre-Jean Labarrière met puissamment en relief le fondement de la qualification positive des états : « Avec eux, et pour la première fois, les divisions sociales — elles se sont fait jour dans l'analyse de la réalité civile et économique — se trouvent mises en rapport de détermination avec le niveau *éthique* de l'État³⁰. »

Dans la remarque au paragraphe 278, Hegel identifie d'emblée le « bien de l'État » et la fin du tout dont dépendent les fins et les modalités d'action des sphères particulières. Il faut toutefois dissiper ici un malentendu trop fréquent. Hegel ne réduit pas les citoyens et les entreprises particulières à de simples moyens. Pour lui, l'État n'est pas une fin dont les citoyens seraient les moyens, ni l'État un moyen dont les citoyens seraient la fin. Dans ses leçons sur la philosophie de l'histoire, il affirme en effet : « L'État n'existe pas *pour* le citoyen. On pourrait dire que l'État est la fin et les citoyens les moyens. Mais le rapport fin-moyens n'a pas de validité ici, car l'État n'est pas une abstraction qui se dresse face aux citoyens, mais ceux-ci sont des moments, comme dans la vie organique où aucun membre n'est la fin ou le moyen d'un autre³¹. » L'analogie de l'État et de l'organisme animal nous met sur la voie d'une détermination précise de ce qu'est le bien de l'État. Comme le bien de l'organisme suppose la coordination de ses membres dans l'identité, ainsi l'État ne parvient à son bien que lorsqu'il rassemble, dans l'unité substantielle qui le définit, les personnes, la famille et la société civile qui, par lui, accèdent à la vie éthique. Le bien de l'État, la fin du tout est la vie éthique elle-même. À cet égard, par rapport aux sphères de la famille et de la société civile, l'État est une « fin immanente », il est leur bien substantiel. Mais la vie éthique ou l'intérêt universel ne supprime pas les buts et les intérêts des sphères inférieures. L'État rend en effet effectif le droit des personnes comme il protège la famille et la société civile. C'est seulement dans la mesure où les sphères inférieures dépendent de lui que l'État est « une nécessité extérieure et une

30. Gwendoline JARCZYK, Pierre-Jean LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 329.

31. *La Raison dans l'Histoire*, p. 137.

puissance supérieure³² ». Le thème moderne de l'identité des droits et des devoirs se rattache à l'État comme « fin immanente ». Les devoirs du citoyen à l'égard de l'État s'inversent en effet en sécurité pour sa personne, en considération pour son bonheur particulier et, ajoute Hegel, en « la conscience de sa dignité comme membre du tout³³ ». La pensée de Hegel sur ce point est limpide et ferme : l'unité substantielle de l'État, c'est-à-dire la conscience particulière élevée à son universalité, est « but en soi, absolu et immobile, dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé³⁴ ». L'État n'en est pas moins une simple étape puisque se situent au-dessus de lui l'art, la religion et la philosophie qui sont des fins en elles-mêmes et des fins supérieures.

Aristote fait consister le bien commun dans la pratique des vertus et dans le bonheur qui résulte de cette pratique. La cité est pour lui la communauté du bien-vivre pour les familles et les groupements de familles : sa fin est la vie auto-suffisante, la vie de bonheur. Hegel n'est pas indifférent à la mention de la félicité universelle comme fin de l'État, ni à l'évocation de l'importance de la vie vertueuse. Mais il estime que la vertu renvoie à des aptitudes particulières ou à des dispositions naturelles. À deux reprises, il compare l'éthique aristotélicienne à une histoire naturelle des vertus ou à une éthologie. Mais parce que l'État moderne est beaucoup plus structuré que la cité antique, la vertu ne peut signifier, dans le système de la société civile, que l'aptitude de chacun « à être à la hauteur des devoirs exigés dans les circonstances où il est placé³⁵ ». La vertu se nomme alors probité. Il souligne la contribution d'Aristote, primordiale pour l'individu, à l'étude quantitative des vertus, c'est-à-dire à la détermination du juste milieu qui les caractérise entre un excès et un défaut, mais il rattache l'éthique moderne à la culture dont la société civile est le lieu et le déploiement. Sur le plan politique, si on excepte le courage, on ne trouve que la disposition d'esprit ou le patriotisme ou la confiance dans les institutions qui passe dans la pratique et qui parvient à s'élever, par la culture, jusqu'à la saisie de la rationalité qui fonde l'État proprement politique et sa constitution. Pour Franz Rosenzweig, c'est entre 1817 et 1820, comme l'atteste la *Philosophie de la Religion*, que Hegel « a édifié l'État sur le rapport fondateur de l'individu au tout, sous l'aspect de sa disposition d'esprit³⁶ ». À cette époque, la fréquentation des écrits politiques des anciens Grecs amène en effet Hegel à considérer comme « inséparables et ne pouvant se passer l'une de l'autre » la disposition d'esprit, c'est-à-dire la *σωφροσύνη* et la constitution formelle dont les temps modernes, il le déplore, ont consacré l'exclusivisme³⁷.

Ainsi tout bien pesé, il nous faut admettre au terme de cette enquête qu'il existe entre la conception aristotélicienne de la cité et la conception hégélienne de l'État, par-delà des différences importantes, des affinités non moins éclatantes et une indéniable convergence.

32. *Principes de la philosophie du droit*, § 261.

33. *Ibid.*, § 261, Remarque.

34. *Ibid.*, § 258.

35. *Ibid.*, § 150, Remarque.

36. *Hegel et l'État*, p. 333.

37. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Première partie. Notions de la religion, traduction par J. Gibelin, Paris, Vrin, p. 257.